

Article

« Le "Cercle ontologique". Contre une ontologie de "l'Être de l'étant" »

Hermann Baum

Laval théologique et philosophique, vol. 34, n° 2, 1978, p. 115-128.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/705664ar>

DOI: 10.7202/705664ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE « CERCLE ONTOLOGIQUE » CONTRE UNE ONTOLOGIE DE « L'ÊTRE DE L'ÉTANT »

Hermann BAUM

Tὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — cette fameuse sentence de Parménide marque le début de l'ontologie occidentale. Mais ce début représente en même temps aussi un point culminant et met déjà en lumière, sous une forme géniale, la problématique de la pensée ontologique. Bien sûr, en regardant de plus près, se pose la question de savoir si Parménide n'a pas seulement fixé la mesure de toute ontologie future, mais aussi inauguré une manière de penser dont les fondements et principes ne sont devenus que très rarement l'objet d'une réflexion critique : c'est la question du sens de l'ontologie en tant que doctrine de l'Être de l'étant.

Tὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — « car le même est penser et être ». Quelle est la justification de cette affirmation étonnante ? En quoi consiste l'identité du penser et de l'être ? Une telle identité ne contredit-elle pas au bon sens qui distingue nettement entre les deux ? Qu'est-ce que cela veut dire : « Car le même est penser et être » ?

Vouloir résoudre la question de l'identité du penser et de l'être (et cela au sens d'un *genitivus subjectivus*) présuppose la clarification de ces grandeurs conceptuelles dont l'identité est affirmée : penser et être. Dans « Der Satz der Identität », conférence donnée à l'occasion du V^e centenaire de l'Université de Freiburg, Martin Heidegger a fait l'essai d'exposer sa conception de l'Être précisément au moyen de l'analyse de cette sentence de l'onto-logie de Parménide : de faire sortir l'Être et le Penser du « le même », de les faire se fonder et trouver leur identité dans « le même » de sorte que l'identité du penser et de l'être se trouve sans doute interprétée comme un *genitivus obiectivus*.

La problématique de la conception heideggerienne semble s'exprimer très clairement dans cet essai. Heidegger veut tout consciemment partir de la pensée présocratique, sauter les 2500 ans de la *Seinsvergessenheit* et remettre en lumière l'Être même. Malheureusement, Heidegger ne fait pas l'effort d'élaborer les présuppositions de cette pensée, il ne se donne pas la peine d'une analyse des prémisses subjectives de Parménide qui permettrait de dépasser la pensée parméniennne en remontant à ses principes et conditions. Au lieu de cette analyse nécessaire, Heidegger ne poursuit qu'une interprétation de la sentence de Parménide; interprétation qui ne lui réussit même pas dans la mesure où il viole à sa

fantaisie la langue quotidienne : en considérant « le même » — dans la sentence « car le même est penser et être » — comme une troisième grandeur. Selon cette interprétation, le penser et l'être doivent renvoyer à ce « le même » expliqué par la suite comme le « *Zusammengehören von Mensch und Sein* ».

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — « car le même est penser et être ». Wilhelm Capelle, en s'appuyant sur Ernst Hoffmann, écrit dans sa préface au poème didactique de Parménide :

Par Héraclite et Parménide, deux faits fondamentaux (Urtatsachen) étaient découverts : le processus du monde se produit comme un devenir éternel qui exclut tout être immuable. La pensée par contre est liée à une forme de jugement dont le fondement indispensable est l'être. En tant que parties de la totalité mondiale, nous, les hommes, sommes compris dans un devenir continu. Mais comme des intellects pensant qui saisissent conceptuellement le monde comme objet, nous dépendons de l'être demandé par la pensée (W. CAPELLE : *Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1968).

Wilhelm Capelle, pour lequel il n'y va évidemment que d'une brève exposition (descriptive) de l'idée-clef du modèle de pensée parméniénien et non pas d'un essai d'interprétation prétentieux (comme dans le cas de Martin Heidegger), lui aussi ne voit donc que la sentence — sans la personne qui la prononce, sans le penseur qui *est* (existe) et qui *pense*. Mais regarder seulement la proposition : « Car le même est penser et être », sans prendre en considération la personne qui *est*, qui la *pense* et la prononce, c'est négliger un important a priori; faute commise par Martin Heidegger et peut-être déjà par Parménide qui parle de l'être et du penser et non du « je pense » et du « je suis ». Mais la différence entre la faute possible de Parménide et la faute certaine de Heidegger est une différence qui se manifeste dans ce que nous appelons d'habitude l'histoire de la philosophie, histoire de 2500 ans qui sépare les deux penseurs. Mais pendant ces 2500 ans, plusieurs penseurs, tels par exemple saint Augustin, Descartes et Kant, ont « reconstruit », ont découvert la prémisse de la pensée parméniénienne : le « cogito », le « je pense ». Ainsi, justement par rapport à cette fameuse sentence de Parménide qui parle de l'identité de l'être et du penser, on pourrait — en analogie avec le reproche heideggerien de la *Seinsvergessenheit*, d'un oubli de l'être même, reproche qu'il adresse à la philosophie postsocratique — on pourrait reprocher à Heidegger un oubli du penser qui soit un oubli des connaissances acquises par la philosophie au cours de sa propre histoire : analogie fatale !

La sentence de Parménide doit se lire aujourd'hui, sous sa forme réfléchie comme suit : c'est moi (l'homme) qui pense « l'être » et « le penser » ; et en ce sens « penser » et « être » sont en effet « le même » : *pensés*. « Penser » et « être »¹

1. Le penser — comme activité du pensant ou comme abstraction et généralisation de cette activité — n'est pas (n'existe pas). *Est* seulement l'étant, p. ex. l'homme qui pense, un étant qui pense, un pensant, donc un étant (pensant) qui peut être actif, qui peut, p. ex. penser. Parler du « penser » comme tel, cela exige par conséquent toujours déjà une abstraction, la séparation du penser (activité) du pensant (étant actif); séparation qui d'autre part n'est pas une contradiction : l'étant n'est pas identique avec telle ou telle activité qu'il *peut* exercer.

Parler de l'« être » comme tel, cela aussi présuppose nécessairement une abstraction : la séparation de cet « être » de l'étant. Mais comment se laisse comprendre cette séparation ? Ce

sont objectivés dans l'acte de la pensée de l'homme, deviennent des objets de la réflexion humaine qui médiatise « le penser » et « l'être » dans leur objectivation conceptuelle (pensée) — et cela tout simplement parce que c'est elle-même qui les pose comme ses objets. En d'autres termes : « être » et « penser » sont pensés, sont abstraits respectivement de l'étant et du pensant. L'homme pensant est donc autorisé à identifier l'être et le penser, c'est-à-dire qu'il peut les comprendre comme « le même » dans la mesure où c'est lui-même seulement qui — en 'pensant, en abstrayant — les crée et qui choisit alors leur être-pensé (leur être-abstrait) comme critère de leur comparaison pour pouvoir dire finalement : « Penser et être sont le même » — « penser » et « être » sont pensés (abstraits), sont en vérité le « je suis » (« x est ») et le « je pense » (« x pense ») abstraits et généralisés = pensés.

« Le même est penser et être » parce que « penser » et « être » ont tous les deux leur place, leur origine (principe) dans le « je pense » de l'homme pensant. Ils sont ce « je pense » dans la mesure où celui-ci les pose et qu'ils sont ses contenus — pensés et seulement pensés. Par conséquent, on ne devrait pas parler d'une « différence ontologique » (entre « être » et « étant ») au sens heideggerien, mais d'une différence se réalisant d'une façon nécessaire dans l'acte de penser : entre le pensant (l'étant) et ses pensées (p. ex. « l'être »). C'est justement la célèbre problématique fondamentale de l'Idéalisme allemand : l'opposition apparemment nécessaire entre l'identité absolue du Moi (conscience de soi) et la différence toujours déjà impliquée précisément dans cette même identité de la conscience de soi (à savoir : la différence entre le moi pensant et le moi pensé).

Pour éviter des malentendus possibles, il doit être souligné que l'explication proposée ici de la sentence parméniennne ne s'identifie pas du tout avec la doctrine hégélienne qui veut que l'être soit une position de l'esprit comme « unvermitteltes Anderssein » (être-autre non médiatisé). Le présent travail veut par contre affirmer qu'il est erroné de parler de l'être comme tel, de l'être de l'étant et de le considérer comme objet de l'ontologie, sans être conscient — et voilà la différence essentielle — que cet être n'est qu'un abstrait : un « être-pensé ». Être et penser sont respectivement abstraits du « je suis » (« x est ») et du « je pense » (« x pense »). Mais abstraction faite de ces contenus de la pensée (« être » et « penser »), en les reprenant dans leur immédiateté, il ne reste que les étants dont quelques-uns pensent et sont ainsi des pensants (hommes).

n'est plus la séparation d'une activité de l'étant actif. Parler de l'être, cela semble être en effet un acte contradictoire en lui-même. Pourquoi ? Parce que pour pouvoir parler de l'Être comme tel il faut :

1. qu'il y ait, bien sûr, des étants;
2. que l'étant soit, au niveau logico-linguistique, transformé (verbalisé = transformé en une sorte d'activité ou propriété) en « ce qui est »;
3. que ce « (ce qui) est » — qui en vérité n'est qu'un synonyme pour l'« étant » — soit par la suite généralisé; acte par lequel tel et tel « ce qui est » soit finalement abstrait de l'étant (et cela veut dire distingué et séparé de lui-même !) pour que l'on obtienne l'Être comme tel.

En d'autres termes : « l'être » est quand même considéré comme une sorte d'activité (ou propriété) de l'étant, qui se laisse séparer de celui-ci — exactement en parallèle avec l'abstraction de l'activité du penser de l'étant pensant. C'est ici — dans cette contradiction — que s'enracine l'erreur fondamentale de la « différence ontologique », de l'ontologie de l'Être de l'étant (de l'Être qui est lui-même étant).

Donc parler de l'être et du penser et affirmer leur identité et même leur Être (existence) réel indépendamment de l'acte du cogito, de l'homme pensant, ce n'est rien d'autre que faire passer le médiat pour l'immédiat.

« Être » et « penser » ont leur médiation, leur identité médiatisée dans et par l'être-pensé qui est leur propre essence : ils ne *sont* pas (n'existent pas), ils sont *pensés*. Cette thèse implique la conclusion assez banale que le pensant et l'étant (concrets) ne sont pas du tout identiques avec le « penser » et l'« être » (abstraits). La conséquence n'est plus banale : elle donne la réponse à une vieille question fondamentale de l'ontologie : les abstraits et les universaux sont-ils, existent-ils ? Il ne s'agit pas d'autre chose que du problème classique des universaux, problème qui est redevenu actuel dans les recherches fondamentales mathématiques.

Si l'on regarde les réponses historiques données à cette question de l'existence des universaux, on peut en effet distinguer trois sinon quatre groupes essentiellement différents :

a) le « réalisme des universaux » affirme l'existence objective des universaux, indépendamment de la pensée subjective (distinction entre « *universalia ante res* » et « *universalia in rebus* »);

b) le « conceptualisme » réduit les universaux à de simples concepts (universels) sans corrélatif ontologique (« *universalia in mente* »);

c) le « nominalisme » nie les universaux comme existences objectives (a) et concepts universels (b); il réduit les universaux à des mots universellement utilisés;

d) la position intermédiaire entre « conceptualisme » et « nominalisme » affirme que les universaux sont des concepts universels, mais qui, comme tels, s'expliquent seulement par le fait que l'homme pense certaines choses concrètes d'une façon plus ou moins indéterminée.

On voit que c'est seulement le premier groupe qui propose une réponse vraiment positive au problème de l'existence objective des universaux : c'est la position platonicienne. Dans son livre *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart 1969), Wolfgang Stegmüller voit l'importance actuelle (!) de cette réponse platonicienne au problème des universaux dans le fait que les positions antiplatoniciennes se trouvent finalement en face d'un problème apparemment insoluble : devoir « fournir la preuve générale que toutes les propositions scientifiques valables (alle sinnvollen wissenschaftlichen Aussagen) peuvent être transformées en des propositions dont le caractère antiplatonicien soit évident » (p. 39). Pour illustrer cette difficulté, Stegmüller mentionne l'usage courant de telles expressions comme « alle » (tous) et « es gibt » (il y a) et d'autres concepts exprimant une classe ou une quantité (Menge). Stegmüller conclut :

La non-refutabilité de la position antiplatonicienne ne suffit pas pour l'accepter, du moins pas si on reconnaît le postulat qu'une solution du problème des universaux — quel que soit son contenu — ne devrait pas causer un appauvrissement de notre système des concepts et jugements de sorte que des sciences fondamentales ne doivent pas seulement être reformulées, mais même rejetées (p. 39).

Il semble bien que Stegmüller y prend l'exprimabilité des connaissances scientifiques, donc la langue comme dernier critère de la vérification des positions respectivement platonicienne et antiplatonicienne par rapport au problème des universaux. Mais ce n'est pas autre chose que transformer le problème ontologique des universaux en un problème épistémologique sinon linguistique, donc changer la perspective.

Stegmüller mentionne, d'autre part, une solution de ce problème avec lequel la position antiplatonicienne est confrontée, solution qui reste au niveau ontologique (qui est aussi valable pour le présent travail) et qui semble pouvoir confirmer la position antiplatonicienne : Il est vrai qu'il y a des termes qui expriment des classes et des quantités, mais celles-ci n'existent que par et dans la pensée humaine, comme des constructions de l'esprit humain qui réalise par là une structuration du monde objectif. Il est quand même étonnant que Stegmüller appelle cette solution un « platonisme constructif » bien qu'il soit assez clair qu'il s'agit d'une négation du « réalisme des universaux ». Selon cette solution il semble pourtant qu'à la question initiale : si les universaux *sont*, s'ils existent (c'est-à-dire s'ils ne sont pas seulement pensés, construits, posés dans l'acte de la pensée humaine) on doit répondre d'une façon négative. Mais, par contre, une réponse affirmative à cette question, savoir que les universaux existent réellement, qu'il y a réellement des êtres universels (et abstraits) fait justement disparaître ce que je veux appeler le « cercle ontologique » ou bien, pour être plus précis, le « cercle vicieux de l'ontologie de l'être de l'étant ».

L'ontologie n'est pas la théorie de l'Être dans le sens qu'elle donne elle-même traditionnellement à ce terme et que l'on pourrait décrire comme l'*étant universel*, mais elle est la théorie de l'être-pensé dans la mesure où, comme déjà dit, cet être — abstrait des étants — est lui-même un simple abstrait.

L'Être comme tel *est* (existe) tout aussi peu que le penser : tous les deux ne sont que pensés (abstraits). Seul l'étant est ce qui *est* (existe). La question de savoir si un concept universel, si quelque chose d'abstrait *possède Être*, est en conséquence absurde, parce que l'Être même n'est qu'un tel concept universel, un abstrait, quelque chose de pensé. La question de savoir si un concept, un abstrait, un pensé *est* (existe) est donc absurde, parce que seulement ce qui est désigné par le concept, seulement ce d'où l'abstrait est abstrait, seulement ce dont le pensé est pensé, seulement l'étant concret (au sens étymologique du mot) *est*. Pour être formulée de façon suffisamment exacte la question devrait être : est-ce que les concepts sont conçus, pensés ? Mais elle est manifestement superflue : les concepts se déterminent nécessairement comme ce qui est conçu, comme ce qui est posé par le cogito, comme ce qui est pensé et seulement pensé.

Voilà justement le *cercle ontologique*, le cercle vicieux de l'ontologie de l'être de l'étant : il est dans cet état de choses où celui qui la pratique est nécessairement pris et qui le mène toujours dans des impasses, quelle que soit la direction que prennent ses réflexions : l'ontologie de l'être de l'étant se comprend comme la théorie de l'être, et cet être étant (!) désigne pour elle la totalité, tout ce qui est actuel ou possible, concret ou abstrait, etc. Cette ontologie en tant que doctrine de

l'être comme tel et de l'être de l'étant n'est pas auto-critique; elle ne voit pas que son objet (l'être de l'étant) n'est pas, n'est pas un étant, mais seulement un pensé, abstrait des étants, donc dépendant de la pensée de l'homme et même une simple fiction dans la mesure où l'ontologie accorde quand même (!) finalement à ce pensé le statut d'un étant existant indépendamment de la pensée. Voilà l'erreur fondamentale qui fait courir l'ontologie de l'être de l'étant dans le « cercle vicieux » de ses propres prémisses.

Cela ne signifie pas la fin de l'ontologie en général, mais une ontologie future voulant échapper à ce cercle devrait se limiter à ce qui *est*, aux étants, sans se prononcer sur un Être étant (existant) indépendamment des étants, comme un supra-étant absolu : un tel Être n'est pas, n'existe pas, est seulement pensé.

Cette raison de la faiblesse de l'ontologie comme doctrine de l'être de l'étant, son caractère circulaire qui s'explique par l'identification arbitraire et erronée du pensé avec l'étant, se montre d'une façon particulièrement claire dans la question de la différence entre l'être *abstrait* et l'être *concret*. On pose cette question sans voir que cette question même, née de l'erreur fondamentale, est déjà fausse, ne représente en effet que cette erreur sous forme d'une question : parler de l'être abstrait (en considérant cet être abstrait comme quelque chose d'existant, comme étant) c'est négliger sinon nier que l'être comme tel est lui-même un abstrait. En vérité, l'« être abstrait » est aussi tautologique que l'« être concret » contradictoire. L'erreur doit être corrigée en disant que l'*abstrait* (comme par exemple « l'être ») doit être compris comme une position du cogito, doit être vu comme ce qu'il « est » en vérité : un être-pensé qui dépend par conséquent de l'acte du pensant qui *est* (de l'étant qui pense).

La base ontique du cogito et de ses positions (pensées) est ce qui *est*, l'étant. Le pensant est nécessairement un étant. Où se montre nettement l'extension plus large de « ce qui *est* » par rapport à « ce qui pense ». « Cogito ergo sum », pouvait dire Descartes, car il devait *être* (exister), il devait être un étant pour pouvoir penser. « Cogito » et « sum », (cogitare et esse) se trouvent à deux niveaux différents et ne sont pas du tout identiques comme l'Être et le Penser en tant que contenus et positions du cogito. Celui qui pense, qui agit comme pensant, il *est* aussi; cette vérité ne se laisse pas renverser.

Les apologistes de l'ontologie de l'être de l'étant, de l'être *étant lui-même* (comme, par exemple, Martin Heidegger qui écrit expressément : « l'être dit lui-même : être qui est étant. ») font ici l'objection suivante : Supposons que l'Être n'est que pensé, qu'il est donc seulement le contenu d'une pensée, qu'il est abstrait (un pur *Gedankending*); cela veut quand même dire que l'abstrait *est* abstrait, donc qu'il *est*. Mais cette objection n'a pas de valeur, elle n'est pas une véritable argumentation en faveur de cette ontologie. Le fait que l'homme est capable de réaliser de telles expressions, le fait que le langage a besoin de la copule « est », n'est pas une preuve que la réalité indépendante de la pensée et de la parole humaines correspond à celles-ci. Une telle argumentation identifie illégitimement les sphères ontologique et linguistique. Positivement, ce n'est qu'une démonstration de la richesse de la langue naturelle, négativement par contre, la

démonstration de son inexactitude (de l'ambiguïté du terme « être », par exemple). C'est dans cette perspective que se comprend aussi l'objectif de la philosophie analytique, exprimé d'une façon exemplaire dans la fameuse sentence du *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein : « De ce que l'on ne peut parler, on doit se taire » ; objectif qui peut être considéré comme la continuation plus ou moins directe de l'œuvre critique de I. Kant. Ce n'est pas sans raison que Stenius proposait d'appeler la position de L. Wittgenstein un « *transcendentalen Lingualismus* ». Le domaine de l'expérience possible, limité selon I. Kant par les formes a priori de la sensibilité et de l'entendement, correspond d'une façon étonnante au domaine de l'expérience possible qui se laisse décrire dans les limites d'une langue logiquement exacte chez Wittgenstein. Et justement dans le contexte du présent travail, il est intéressant de constater que Franz Brentano, sans doute un des « pères » de la philosophie analytique se dirigeait catégoriquement contre une ontologie de l'*Être de l'étant*.

« L'abstrait *est* abstrait, donc il *est* néanmoins » — ce contre-argument n'a donc qu'une valeur apparente qui se base sur l'identification illégitime de la copule « *est* » avec l'affirmation ontologique « *est* », (existe). En vérité, l'abstrait n'est pas un étant (cette affirmation ne doit pas être confondue avec la négation d'un étant spirituel; l'abstrait, le pensé n'est pas identique avec le spirituel, avec l'esprit !). Que l'abstrait n'est pas un étant, cela veut dire qu'il n'*est* (existe) pas indépendamment du cogito, du pensant (qui *est*). Un concept (comme par exemple « l'être ») n'*est* pas, mais seulement le penseur qui pense à l'aide des concepts. Toute autre conception re-introduirait furtivement l'être dans son sens illégitime.

Dire que l'être (un abstrait) n'*est* pas, qu'il n'est pas un étant, c'est dire que l'abstrait en général n'*est* pas, n'est pas un étant. L'abstrait en général et l'être comme abstrait particulier ne sont que pensés. Chaque proposition comme, par exemple, celle-ci : L'être, l'abstrait *est* dans la pensée » ne peut être tenue pour un contre-argument valable, mais doit être corrigée et transformée en disant : « L'être, l'abstrait est pensé ». L'expression « l'abstrait est (abstrait) » est par conséquent tout simplement fausse si elle doit représenter une affirmation ontologique.

Il y a donc une différence essentielle entre la copule (logico-linguistique) « *est* » et l'affirmation ontologique « *est* » — ce qui semble contredire Parménide ou, plus exactement la déduction interprétative de son ontologie justement à partir de la copule, comme Capelle la propose. Il y a même des langues naturelles qui n'opèrent pas avec la copule.

C'est seulement l'étant qui est. La « différence ontologique », la différence entre l'être (qui est d'autre part lui-même considéré comme étant, ce qui montre déjà une certaine contradiction) et l'étant n'est par conséquent qu'une représentation subjective, issue du cercle de l'ontologie de l'être de l'étant. Cette différence entre l'être (étant lui-même un étant) et l'étant n'est pas en vérité une différence ontologique, mais plutôt une différence que l'on devrait appeler « logique » parce qu'elle est le produit du logos, de l'esprit, de l'acte du pensant. Pour rendre plus facile l'approche à cette problématique, il faut citer le texte central

du travail de Martin Heidegger *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, conférence donnée à Todtnauberg dans le semestre d'hiver 1956/1957 :

Le propos (Sache) de la pensée a été transmis sous le nom d'« être » à la pensée occidentale. Examinons-le d'un peu plus près (sachlicher), considérons avec plus de soin le côté litigieux de cette chose ou de cette « cause », il apparaît alors qu'*être* veut dire, toujours et partout : être *de l'étant*, expression où le génitif doit être entendu comme un *genitivus obiectivus*. Partout et toujours, *l'étant* veut dire : étant *de l'être*, et ici le génitif est un *genitivus subiectivus*. À vrai dire, ce n'est pas sans réserve que nous parlons d'un génitif tourné vers l'objet ou vers le sujet : car ces termes, sujet et objet, résultent eux-mêmes d'une qualification (Prägung) de l'être. Une seule chose est claire : qu'on parle de l'être de l'étant ou de l'étant de l'être, il s'agit chaque fois d'une différence. En conséquence, nous ne pensons l'être tel qu'il est, que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être. C'est ainsi que la différence nous devient proprement visible. Si nous essayons de nous la représenter, nous sommes aussitôt tentés de la concevoir comme une relation que notre représentation a ajoutée à l'être et à l'étant. La différence est par là rabaissée à n'être plus qu'une distinction, une fabrication de notre entendement (Gemächte unseres Verstandes). Mais supposons un moment que la différence soit une adjonction de notre entendement. La question se pose aussitôt : une adjonction à quoi ? On répond : à l'étant. Bien. Mais que veut dire « l'étant » ? Quoi d'autre que : « ce qui est » ? La prétendue adjonction, la représentation de la différence, est ainsi ramenée à l'être. Mais « l'être », de son côté, veut dire : l'être, que *l'étant* est. [L'original allemand dit : « Sein, das Seiendes ist. » Et cela veut dire : « Être qui est *étant*. », H.B.]. Ici ou là, partout où nous croyons arriver les premiers et apporter la *différence* comme prétendue adjonction, nous rencontrons déjà l'étant et l'être dans leur différence » (Martin HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard 1968, pp. 296-297).

L'être est la chose (Sache) de la pensée. Cette affirmation de Martin Heidegger ne confirme-t-elle pas ce que le présent travail a jusqu'ici élaboré de sorte que la critique de ce dernier ne serait pas justifiée par rapport à la position de M. Heidegger ? L'Être est la chose de la pensée, n'est-ce pas l'affirmation que l'Être est en vérité un être-pensé, donc seulement pensé ? Non ! Car Heidegger ne pourrait pas nier que la différence ontologique (entre Être et étant) est également seulement pensée. Par conséquent, la proposition que l'Être est la chose (Sache) de la pensée doit avoir une autre signification, un autre sens. Elle n'affirme pas l'Être comme une simple position de la pensée (présomption que confirme entre autres l'interprétation heideggerienne de la théorie kantienne de l'Être), mais comme objet, comme affaire, comme cas, comme « Streitfall » de la pensée. (Cela contredit évidemment l'identité du penser et de l'être, mais, comme déjà montré, Heidegger n'interprète pas « le même » au sens d'une simple identité, mais comme le « Zusammengehören » de l'Être et de l'homme.)

L'affirmation que l'Être n'est qu'un être-pensé, donc un pensé, doit être prouvée maintenant par la démonstration que la « différence ontologique » de Martin Heidegger est quand même exactement ce qu'il veut refuter par son argumentation : « ein Gemächte unseres Verstandes » — « une fabrication de notre raison », une position et seulement une position de notre pensée. À cette fin il

faut encore une fois revenir à ces deux propositions sur lesquelles s'appuie l'argumentation heideggerienne justement là où il s'agit pour lui de montrer l'« objectivité » de cette différence de l'Être et de l'étant :

- « L'étant veut dire . . . ce qui est. »
- « L'être . . . veut dire : l'être qui est étant. »

Pourquoi ces deux propositions ne montrent-elles pas du tout — comme on pourrait le croire au premier abord et comme Martin Heidegger veut le faire en tout cas — l'Être et l'étant comme différenciés et la différence comme réellement donnée ? Pourquoi ces deux propositions parlent-elles tout au contraire de l'identité de l'Être et de l'étant et contiennent ainsi justement la négation de la « différence ontologique » ? Tout simplement parce que l'un et l'autre énoncés traduisent un jugement analytique au vrai sens du mot : d'après la première proposition, par exemple, on doit constater que « l'étant » et « (ce qui) est » sont tout à fait identiques. Il n'y a là différence qu'au niveau formel, dans la distinction entre sujet et prédicat, mais ces fonctions sont dans ce cas parfaitement échangeables. « L'étant est ce qui est » n'affirme pas autre chose en vérité que « Ce qui est, est un étant », a est a, moi est moi, étant est étant.

Vouloir prouver la réalité d'une différence (Être — étant) en disant que leurs « définitions » (« L'étant est ce qui est » et « Être dit lui-même : Être qui est étant ») contiennent et impliquent déjà, comme présupposition, la différence, c'est tenir un cercle vicieux pour une preuve : parler de l'« étant » n'est pas autre chose que dire d'un tel ou tel, d'un ceci qu'il *est*. « L'étant » est en effet, comme Heidegger écrit, « ce qui *est* », de sorte que l'on peut remplacer sa phrase « L'étant est . . . ce qui *est* » par la suivante « ce qui *est* est ce qui *est* » (ou : l'étant est étant). Par conséquent, l'expression « l'étant est . . . ce qui *est* » (= ce qui *est* est ce qui *est*) n'est qu'une tautologie banale dont les éléments tautologiques ne peuvent être compris comme différents que par erreur fatale. C'est sur la seule base de cette même erreur que Martin Heidegger parle quand même de la « différence ontologique ». Il tient la parole et la pensée pour l'existence réelle et par conséquent la différence verbale (dans l'expression) ou la différence pensée pour une différence ontologique. Mais il faut que l'on distingue clairement d'une part l'être-pensé de « l'Être » et de « l'étant » (comme signifiant) et, d'autre part, ce qui *est*, l'étant (comme signifié). Dans ce sens, il y a pourtant une différence entre l'être (pensé) et l'étant (pensé = signifiant), mais cette différence reste au niveau abstrait. Cette différence n'est pas une différence ontologique, elle n'est qu'une différence pensée (posée par l'acte de la pensée qui distingue l'être et l'étant en tant que pensés). D'autre part il est certain que cet Être (pensé, abstrait des étants) est (un concept qui est matériellement) vide. En conséquence, toute la peine que l'on se donne pour connaître la nature de cet Être est peine perdue, et toute ontologie au sens d'une doctrine de l'Être de l'étant est condamnée à l'échec.

L'être est donc quelque chose d'abstrait, un pensé. Mais qu'est-ce que l'on peut dire sur ce pensé s'il n'est pas ? Voilà une fameuse question qui semble représenter un obstacle insurmontable et ainsi mettre en question la thèse du présent travail. Mais en vérité, cette question permet et exige même une réponse

très simple : comme on dit de l'étant (concret) qu'il *est*, *anwest*, existe comme tel et tel indépendamment de l'acte de penser, on peut aussi dire du « pensé » qu'il « est », mais « dans la pensée » ; « être dans la pensée » n'est que l'expression inexacte pour dire « être-pensé ».

L'étant et le pensé se rencontrent et s'unissent ontologiquement dans le pensant, dans l'homme qui *est* et pense ; dans l'homme qui en tant qu'étant pense et en tant que pensant *est*. Dans cette perspective, poser la question de l'étant et du pensé veut dire : réfléchir sur le problème anthropologique fondamental de la nature humaine, s'interroger soi-même comme un tel qui pense et *est*, interroger son propre Moi dans sa structure personnelle. « Être homme » et penser (comme acte vivant), ce sont deux choses qui font en vérité un. L'essence de l'homme ne consiste-t-elle pas en effet dans la pensée (abstraite) sur l'étant (concret) d'une part et dans la transformation du pensé (abstrait) en l'étant (concret) d'autre part : dans la théorie d'une pratique et dans la pratique d'une théorie ? C'est pour l'homme, pour le pensant que se pose le problème du rapport réciproque entre l'abstrait et le concret, entre le pensé et l'étant. L'homme est finalement lui-même la personnification de ce problème, et il est ce problème pour lui-même — il l'est, en termes hégéliens, en-soi-et-pour-soi, il *est* et pense ce problème par rapport à lui-même qui est étant et pensant. Ainsi la question du rapport entre le concret et l'abstrait, entre le pensé et l'étant s'avère ne pas être autre chose que la vieille question : qu'est-ce que l'homme ?, posée par l'homme lui-même à lui-même. Question qui d'autre part trouvera à peine une autre réponse que celle-ci : il *est* et pense — mais pourquoi ? Donc une réponse qui débouche dans une nouvelle question qui cherche à son tour sa réponse.

Voilà ce que l'homme *est* : il est quelqu'un qui pense et cela veut dire (aussi) : quelqu'un qui cherche un sens, une explication pour le fait qu'il *est*, qu'il existe. Ce fait qu'il *est* et ce sens (de son existence) qu'il cherche sont mutuellement question et réponse, et la question (re-) devient réponse et la réponse (re-) devient question. Réponse que l'homme doit encore apprendre à interpréter, question qu'il a encore à formuler d'une façon exacte. La célèbre sentence de Parménide : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι a ainsi obtenu un nouveau sens, un nouveau sens qui est donné dans l'homme. C'est dans l'homme qui *est et pense* que l'étant et le pensant, et le penser et l'être (comme existence et acte existentiel) trouvent leur identité. *Être homme, c'est être et penser*. Ou, comme Pascal l'exprimait : « Je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute » (fr. 339 de l'édition Brunschvicg).

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι — cette sentence de Parménide est souvent interprétée dans ce sens que c'est seulement le pensé qui *est* en vérité, que c'est seulement l'être-pensé qui est le vrai être. Mais qu'est-ce que l'on doit comprendre par ce « vrai être » ? C'est un autre texte de la Préface de W. Capelle aux fragments des présocratiques, qui peut bien montrer l'ambivalence de ce terme :

Mais nous autres hommes, nous ne pouvons penser que sous la forme du jugement (qui se base sur un processus de raisonnement), c'est-à-dire au moyen de la copule « est » qui lie le sujet et le prédicat d'une proposition à un

jugement. C'est par cela que Parménide est mené au concept de l'« Être », de l'Être pur. Car l'objet de la pensée ne peut être qu'un étant réel. Être et penser en tant que des corrélatifs se trouvent en rapport absolument indissoluble l'un avec l'autre. Mais le jugement logique que nous formulons au moyen de la copule « est » est tout à fait intemporel, c'est-à-dire absolument supratemporel (*überzeitlich*); son contenu, qui en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant que réel absolu est présupposé par le jugement, était toujours, est toujours et sera toujours. (...) Par cela résultent déjà pour Parménide comme des caractéristiques du vrai étant celles du non-devenu, de l'inaltérable, de l'impérissable. — Tous les jugements qui se rapportent à des parties de l'étant, c'est-à-dire à une chose individuelle, contiennent en eux-mêmes toujours déjà la position d'un non-étant. Seulement les jugements qui se rapportent à l'ensemble de tous les étants, ne contiennent aucune position d'un non-étant. C'est seulement eux qui sont absolument valables. Mais la pensée de Parménide se dirige en effet vers l'ensemble de la réalité, vers la totalité de l'étant en général comme elle n'est saisie que par la pensée pure. Comme les contenus de la pensée sous forme d'un tel jugement ont une validité éternelle, c'est-à-dire sont vérité absolue, ainsi l'objet de la pensée même, c'est-à-dire la totalité de la réalité est aussi libérée de tout changement, absolument invariable. Il ne peut non plus y avoir de différents degrés de l'étant, mais seulement un étant universel qui reste éternellement et absolument constant (*op. cit.*, p. 159).

Voilà l'ambiguïté du terme « Être » ou plus exactement le caractère contradictoire de ce terme « Être » (que dans ce texte Capelle dénonce encore par l'« étant universel » !) : une fois, il doit désigner la totalité des étants (changeants, bien sûr !) et l'autre fois la totalité de tous les étants, totalité qui doit être invariable, inaltérable, constante — caractéristiques par lesquelles l'Être se distingue justement de tous les étants.

Cette problématique sera maintenant la véritable pierre de touche de la thèse du présent travail : du « cercle ontologique » qui s'exprime dans la définition de l'ontologie comme la doctrine de l'Être de l'étant (et de l'Être étant lui-même étant). La question sera donc : Est-ce que cette totalité des étants (= l'Être !) est elle-même à considérer comme *un* étant total ? (Une réponse affirmative exigerait comme double condition que le changement des éléments (= étants individuels) de cet étant total puisse être tenu pour sa caractéristique constante, puis que cet *unique* étant total (l'Être) soit lui-même aussi inaltérable comme le pensé. Alors le pensé et l'étant — plus exactement, cet étant total (l'Être) — seraient identiques dans leur inaltérabilité, mais la thèse du présent travail (qui affirme la différence entre étant altérable et pensé inaltérable) serait fausse et contredite.

Pour comprendre l'affirmation que l'étant universel (identique avec l'Être dans la terminologie de W. Capelle) est invariable, il faut qu'on explique tout d'abord la nature du changement même qui (selon cette conception) s'oppose diamétralement à l'Être. Le changement peut être la transition de l'« être-là » à l'« être non-là » d'une part, de l'être (*Sosein*) à l'« être-autre » (*anders-Sein*) d'autre part. Quel est maintenant le rapport de l'étant (et du pensé) au changement et à la disparition ? Quel est le rapport de l'existence (*Dasein*) et de l'essence (*So-sein*) de l'étant individuel au changement ? Le changement se montre sans doute

plus fort que la chose individuelle, puisqu'il transforme l'essence de cette chose en une autre, son existence en non-existence : l'étant individuel est périssable.

Conformément aux deux prémisses du présent travail : a) seul l'étant *est* (existe) et b) l'étant est soumis au changement et à la dissolution, la conclusion suivante est possible : le changement doit s'expliquer par l'étant même, c'est-à-dire par le rapport que les étants ont les uns avec les autres, par la « lutte des uns avec les autres ». Ainsi l'expression est déjà inexacte que le changement transforme les étants, que le changement est plus fort que les étants, parce qu'elle affirme (indirectement) que le changement est quelque chose d'extérieur aux étants. Il faut plutôt dire que c'est cette lutte des étants les uns avec les autres, c'est-à-dire la totalité des étants avec leurs rapports réciproques qui est plus forte que l'étant individuel. Le changement n'est pas plus fort que les étants s'il n'est pas indépendamment d'eux, s'il est seulement ce qui se montre en eux et par eux comme résultat de leurs relations réciproques. Mais le changement *n'est pas*, n'existe pas, à l'entendre comme si lui-même était un étant. Le changement comme tel n'est que l'abstraction généralisée des étants changeants, ce qui implique que l'étant est ce qui *est* en étant chose variable, altérable, périssable. L'inaltérabilité qui ne peut plus être une propriété de l'étant sera par contre une caractéristique de l'Être, mais seulement de l'Être qui doit alors être compris comme un être-pensé, un pensé.

Dans la mesure où l'on tient l'inaltérabilité pour le critère de l'étant (et aussi de l'étant universel !), on se trouve déjà au centre même du « cercle ontologique », parce que l'on identifie alors l'étant (variable) avec le pensé (invariable). L'objection possible que la détermination de l'étant comme variable représente une contradiction (*in adiecto*) loin qu'elle affaiblisse la présente thèse, vient au contraire la confirmer. Si contradiction il y a, ce ne peut être en effet que pour la conception de l'ontologie de l'être de l'étant (et de sa terminologie toute conventionnelle). La détermination de l'étant comme variable mène à l'évidence que l'étant — en opposition avec le pensé invariable — n'est pas déterminé par l'inaltérabilité; et la thèse qui s'en tient ainsi à parler de l'étant concret, bien sûr, est confirmée à chaque pas. Si l'on identifie l'Être et par suite aussi l'étant avec l'inaltérable, il n'est plus alors question que cet Être et cet étant existent en réalité, ils ne sont que l'Être et l'étant pensés : l'étant inaltérable ne peut jamais désigner l'étant concret qui est altérable.

On peut se diriger dans n'importe quelle direction : quand on s'occupe des problèmes ontologiques traditionnels on rencontre partout le « cercle ontologique » qu'il faut éviter. Mais pour revenir maintenant au problème du texte de W. Capelle : Est-ce que la « totalité d'étants » est elle même *un étant* ? Est-ce qu'elle *est* comme cette totalité ? Et si elle *est* comme telle, est-ce qu'elle est quand même inaltérable — étant donné, comme l'on dit, qu'il y a toujours une telle « totalité d'étants » ?

Non ! La totalité d'étants n'est pas tout simplement à identifier avec *un* étant. Cette identification — si elle a la fonction de montrer que le vrai être (l'étant total) est inaltérable — n'est qu'une nouvelle forme du « cercle ontologique », parce que

ce « seul étant universel » selon qu'il est considéré comme inaltérable est en vérité le résultat de l'acte de penser, une construction de la pensée, donc lui-même seulement pensé. Pour pouvoir affirmer que ce « seul étant universel » est inaltérable, il faut que l'on fasse abstraction du changement de ses éléments constitutifs, du changement des étants concrets. En faisant abstraction de ce changement, c'est-à-dire de l'action réciproque que les étants exercent les uns sur les autres, on fait en vérité abstraction des étants eux-mêmes. Ainsi on obtient évidemment une totalité d'étants inaltérable = un étant total inaltérable (= l'Être inaltérable), mais cet étant universel n'est pas inaltérable, parce qu'il *est* (existe), mais tout au contraire : parce qu'il *n'est* pas (n'existe pas), parce qu'il n'est que pensé.

C'est un paradoxe : changement et être se rapportent l'un à l'autre comme étant et pensé. C'est l'homme pensant qui réfléchissant sur le problème (apparent) de l'ontologie — problème du rapport « être — changement » — oscille dans sa pensée du domaine de l'étant au domaine du pensé. Voilà le fondement du cercle ontologique. Mais il s'impose que l'on distingue le pensé et l'étant. Le pensant doit rester conscient que sa propre activité, sa pensée est un « je pense » dont les positions appartiennent au domaine du pensé. Les contenus qu'il pose en pensant, sont des pensés. Et c'est peut-être la raison principale du « cercle ontologique » : le pensé veut et doit atteindre l'étant et ne le peut pas, parce que l'étant, dans la mesure où il devient objet de la pensée se transforme nécessairement en pensé. Ne pas être conscient de cette vérité — c'est devenir victime du cercle ontologique qui est à parler de l'Être (pensé) comme d'un étant.

L'interprétation de W. Capelle est l'essai de comprendre tous les étants comme les parties d'un seul étant universel. Ce seul étant universel *est là*, existe parce que ses éléments (tous les étants) existent. Dans cette perspective, le changement de ces étants (en tant que résultat des rapports réciproques) serait la caractéristique constante de ce « seul étant universel ». Existence et essence (*Dasein* et *Sosein*) de cet étant universel semblent donc être en effet inaltérables. Voilà l'argument qui parle apparemment en faveur de l'ontologie de l'être de l'étant. Mais est-ce qu'il est valable ?

Si tous les étants qui forment ensemble l'étant universel changent, si encore tous les étants qui existent à un certain moment auront cessé d'exister à un autre moment précis, alors cela est également valable pour leur somme qui est une somme concrète. Ce ne sont pas seulement les parties qui changent, mais avec ses parties, avec ses éléments, la somme, le tout, l'« étant universel » change aussi. Ce n'est donc plus la même totalité (concrète) d'étants (concrets) bien que cette nouvelle totalité soit pourtant elle aussi la totalité d'étants, un étant universel. En d'autres termes : la totalité d'étants (!) change exactement dans la même mesure où ses éléments changent ; sa structure devient une autre et son existence comme telle et telle totalité (concrète) prend fin, cède à l'existence d'une autre totalité (concrète).

Pour pouvoir dire que la totalité des étants comme un seul étant universel ne change pas, qu'elle est toujours, il faut faire abstraction de l'existence et de

l'essence de ses éléments, des étants concrets. Cette totalité inaltérable, ce seul étant universel est alors le produit d'une abstraction, un pensé et comme un pensé il est en effet inaltérable.

Qu'est-ce donc après tout que la « différence ontologique », la doctrine de l'Être de l'étant ? — peut-être rien d'autre qu'un produit du « cercle ontologique ».